

BAB III

KEPERCAYAAN RELIGIUS YANG TERJAMIN

Selama enam puluh tahun terakhir, telah bangkit filsuf Kristen yang menyediakan argumentasi bagi rasionalitas iman Kristen.⁹⁴ Para filsuf Kristen tersebut datang dari berbagai tradisi dalam Kekristenan. Filsuf analitik agama yang paling penting antara lain adalah Alvin Plantinga.⁹⁵ Alvin Plantinga adalah seorang filsuf Kristen yang terpandang dalam epistemologi agama.⁹⁶ Banyak orang telah memberikan respons terhadapnya yang menunjukkan besarnya pengaruh pemikirannya.⁹⁷

Alvin Plantinga menggolongkan keberatan terhadap iman Kristen ke dalam dua jenis, yaitu keberatan *de facto* dan keberatan *de jure*.⁹⁸ Keberatan *de facto* merupakan keberatan terhadap kebenaran iman Kristen.⁹⁹ Keberatan *de jure* merupakan keberatan terhadap rasionalitas iman Kristen.¹⁰⁰ Pada abad kedua puluh satu, Plantinga melihat urgensi untuk menjawab keberatan *de jure*, yang menurutnya lebih mendesak.¹⁰¹

⁹⁴ C. Stephen Evans dan Merold Westphal, *Christian Perspectives on Religious Knowledge* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1993), 2.

⁹⁵ Kai Nielsen, foreword to *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defense of Theism*, by Keith M. Parsons (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989), Kindle.

⁹⁶ Nevin Climenhaga, "Can We Know God? New Insights from Religious Epistemology," *Australian Catholic University, John Templeton Foundation* (September 2019): 3, <https://www.templeton.org/wp-content/uploads/2021/10/Religious-Epistemology-PDF-Formatted.pdf> (diakses 21 Februari 2022).

⁹⁷ Keith M. Parsons, *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defense of Theism* (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1989), preface, Kindle.

⁹⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2000), viii-ix.

⁹⁹ *Ibid.*, viii.

¹⁰⁰ *Ibid.*, ix.

¹⁰¹ *Ibid.*, ix.

Sementara itu, pada tahun 1963 Edmund Gettier menerbitkan *Is Justified True Belief Knowledge?* Makalah tiga halaman tersebut mengguncangkan dunia epistemologi, yang sejak Plato menerima pengetahuan sebagai kepercayaan benar dengan pembenaran (*justified true belief*). Dalam makalah tersebut, Gettier menunjukkan bahwa kepercayaan bisa benar karena kebetulan.¹⁰² Karena kebetulan, kepercayaan tersebut bukan pengetahuan. Tiga syarat yang dulunya dianggap sebagai syarat pengetahuan yaitu kepercayaan, kebenaran, dan pembenaran, ternyata masih belum memadai. Jadi tiga syarat tersebut tidak cukup bagi pengetahuan. Mengingat tiga syarat tersebut tidak cukup, ada yang mengusulkan perlunya syarat keempat.

Plantinga tidak mengusulkan syarat keempat. Bahkan, syarat pembenaran ditolak Plantinga sebagai syarat yang perlu. Sebagai alternatifnya, Plantinga mengusulkan syarat jaminan sebagai alternatif yang lebih baik daripada syarat pembenaran. Plantinga menulis *Warrant: The Current Debate* (1993) memberi kajian dan evaluasinya terhadap teori-teori epistemologi yang menurutnya kurang memuaskan.¹⁰³ Kemudian dalam buku berikutnya, *Warrant and Proper Function* (1993), Plantinga mengusulkan teorinya mengenai jaminan yang eksternalis. ‘Jaminan’ merupakan suatu properti yang membedakan antara kepercayaan belaka dengan pengetahuan.¹⁰⁴ ‘Jaminan’ dibedakan dari ‘pembenaran’ (*justification*).¹⁰⁵ Jadi

¹⁰² Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23 (6) (1963): 121-123.

¹⁰³ Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1993), vi.

¹⁰⁴ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1993), 46-47.

¹⁰⁵ Valentin Teodorescu, “The Epistemology of Alvin Plantinga,” *Annals of the Academy of Romanian Scientists Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism* vol. 6 No. 1-2/2014: 115, <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://philarchive.org/archive/TEOTEO-2&> (diakses 23 Mei 2022).

Plantinga menolak perlunya syarat membenaran, mengusulkan syarat jaminan dan teorinya mengenai jaminan.

Menurut Plantinga, teori jaminan yang baik

Sesuai dengan fungsi kemestian; suatu kepercayaan memiliki jaminan bagi subjek penahu jikalau kepercayaan tersebut dibentuk dari kognitif yang berfungsi sebagaimana semestinya dalam lingkungan epistemik yang mendukung, sesuai dengan rancangan desain, dengan sukses menuju kepada kebenaran.”¹⁰⁶

Teori tersebut bertolak belakang dari internalisme, subjektivisme, atau idealisme.¹⁰⁷ Jikalau syarat membenaran (*justification*) bersifat internalis, maka syarat jaminan bersifat eksternalis. Dalam internalis, subjek penahu memiliki akses kepada objek pengetahuannya. Pembenaran (*justification*) dikonstruksikan secara deontologis dalam pengertian hak dan kewajiban.¹⁰⁸ Dalam eksternalis, yang dipentingkan adalah proses terbentuknya kepercayaan. Hal ini telah dibahas dalam bab kedua.

Setelah kedua buku tersebut, dalam buku ketiga dari trilogi *Warrant, Warranted Christian Belief* (2000), Plantinga mengaplikasikan teori jaminan tersebut bagi kepercayaan Kristen dan teistik.¹⁰⁹ Plantinga menjelaskan bahwa *sensus divinitatis* manusia tidak lagi berfungsi sebagaimana semestinya karena dirusak dosa.¹¹⁰ Malfungsi tersebut meliputi malfungsi kognitif dan malfungsi afektif.¹¹¹ Malfungsi atau disfungsi *sensus divinitatis* menghasilkan kegagalan terbentuknya kepercayaan akan Allah.¹¹² Diperlukan *sensus divinitatis* yang berfungsi secara semestinya untuk suatu kepercayaan religius yang benar bisa terbentuk dalam diri

¹⁰⁶ Plantinga, *WPF*, 237.

¹⁰⁷ Bertrand Rickenbacher, “Towards a Realist Conception of Theology: An Argument Based on the Works of Bavinck and Plantinga,” (PhD diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2021), 107.

¹⁰⁸ Alvin Plantinga, *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, ed bbydi. James F. Sennett (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998), 345.

¹⁰⁹ Plantinga, *WCD*, viii.

¹¹⁰ *Ibid.*, 186.

¹¹¹ *Ibid.*, 205.

¹¹² *Ibid.*, 184.

subjek penahu.¹¹³ Plantinga menunjukkan signifikansi tiga lapis proses, yaitu Alkitab, kesaksian internal Roh Kudus, dan iman bagi fungsi kemestian.¹¹⁴ Kesaksian internal Roh Kudus merestorasi *sensus divinitatis* yang telah rusak,¹¹⁵ iman merestorasi malfungsi kognitif dan kehendak.¹¹⁶ Sesuai dengan teori jaminan Plantinga, syarat bagi terjaminnya suatu kepercayaan adalah bahwa kepercayaan tersebut dihasilkan dari kognitif yang berfungsi secara semestinya, bukan dari malfungsi kognitif. Dengan demikian, kepercayaan Kristen bisa memiliki jaminan jikalau benar.¹¹⁷ Dengan kata lain, kepercayaan Kristen bisa disebut pengetahuan bagi orang Kristen.¹¹⁸ Plantinga mendapat banyak respons dari kalangan filsuf.¹¹⁹

3.1.Jaminan Kepercayaan Religius: Pendekatan Eksternalistik

3.1.1. Fondasionalisme Moderat

Dalam fondasionalisme, kepercayaan dibagi ke dalam dua jenis, yaitu kepercayaan-mendasar (*basic belief*) dan kepercayaan-tidak-mendasar (*non-basic belief*). Kedua jenis kepercayaan ini bisa saja dipercaya secara rasional. Status epistemik kepercayaan-mendasar didapat secara langsung dari pencetus kepercayaan (*ground of belief*) tersebut.¹²⁰ Kriteria apa yang mengualifikasikan suatu kepercayaan termasuk kepercayaan-mendasar, dan kepercayaan apa yang termasuk kepercayaan-

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., 243-244.

¹¹⁵ Ibid., 184.

¹¹⁶ Ibid., 206.

¹¹⁷ Ibid., xii.

¹¹⁸ Alvin Plantinga, *Knowledge and Christian Belief* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2015), 89.

¹¹⁹ Cornelis Gerhard van Kralingen, "A Study of Theological Responses to Alvin Plantinga's Aquinas/Calvin Model of Warranted Christian Belief" (PhD diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2018), 10.

¹²⁰ Christian Sulistio, "Epistemologi Reformed: Sebuah Upaya Filsuf-Filsuf Kristen Membela Status Epistemologis Kepercayaan Kristen," *Veritas* 13/2 (Oktober 2012), 219.

mendasar diperdebatkan filsuf. Sementara kepercayaan-tidak-mendasar mendapat status epistemik dari kepercayaan-mendasar sebagai fondasi yang menopangnya. Hubungan topangan antara fondasi dan struktur di atasnya ini juga diperdebatkan filsuf.

a. Kriteria *proper basicity*

Dalam fondasionalisme moderat, ada perdebatan mengenai hal ini. Setidaknya didapatkan tiga pendekatan, salah satunya *reliabilism*.¹²¹ *Reliabilism* melihat status epistemik kepercayaan-mendasar didapat dari proses pembentukan kepercayaan yang bisa diandalkan.

b. Hubungan antar keduanya

Hubungan antara fondasi dengan struktur yang didukungnya bersifat timbal-balik.¹²² Jadi ada ruang bagi kepercayaan-mendasar mendapat dukungan dari kepercayaan-tidak-mendasar, dan ada ruang bagi kepercayaan-tidak-mendasar untuk menjadi pendukung kepercayaan-mendasar. Hubungan timbal-balik ini sekarang banyak diminati.¹²³ Hubungan antara fondasi dan struktur yang ditopangnya bisa saja induktif atau probabilistik atau abduktif.

c. Falibilitas kepercayaan-mendasar

Menurut fondasionalisme moderat, kepercayaan-mendasar tidak dianggap infalibel. Kepercayaan-mendasar bisa saja kehilangan pembedarannya di hadapan *defeater*. Pembeneran bagi kepercayaan-mendasar hanya sebatas *prima facie*, tidak *ultima facie*.

3.1.2. Teori *Proper Basicity*

¹²¹ Inusah, 34-35.

¹²² William P. Alston, *Perceiving God* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991), 300.

¹²³ *Ibid.*

Fondasionalisme moderat merupakan dasar teori *proper basicity* yang diusulkan epistemologi Reformed. Menurut epistemologi Reformed, kepercayaan religius sebenarnya termasuk kepercayaan-mendasar.¹²⁴ Epistemologi Reformed melihat kriteria kepercayaan-mendasar yang diusulkan fondasionalisme klasik terlalu sedikit.

Yang dimaksud dengan kepercayaan-mendasar tentu bukan kepercayaan tidak berdasar (*groundless*) atau sembarangan atau *anything goes*. Suatu kepercayaan bisa saja merupakan kepercayaan-mendasar yang absah dalam situasi kondisi tertentu.¹²⁵ Namun tidak dalam situasi kondisi lainnya. Misalnya, S percaya bahwa dia melihat sebuah pohon (P). S percaya bahwa P bisa disebut kepercayaan-mendasar yang absah dalam situasi kondisi di mana S memang sedang melihat sebuah pohon. Namun P bukan kepercayaan-mendasar dalam situasi kondisi di mana S sedang dalam ruangan musik menikmati Cantata Bach sembari memejamkan mata. Sebaliknya, jikalau S sedang melihat sebuah pohon namun S percaya bahwa tidak ada pohon, S tidak rasional. Jadi P merupakan kepercayaan-mendasar di dalam situasi kondisi tertentu, tidak di dalam semua situasi kondisi.

Sebagai kepercayaan-mendasar, kepercayaan religius mendapatkan status epistemiknya secara langsung dan segera dari pencetus kepercayaan/*ground of belief*. Sebagaimana pencetus/dasar kepercayaan ada banyak, demikian juga pencetus/dasar kepercayaan religius juga ada banyak, antara lain pengalaman religius.¹²⁶ Pengalaman religius merupakan salah satu pencetus/dasar (*ground of belief*) terbentuknya

¹²⁴ Bukan hanya kepercayaan religius, melainkan juga kepercayaan-kepercayaan lainnya yang tidak mendapat tempat sebagai kepercayaan-mendasar dalam fondasionalisme klasik, misalnya kepercayaan perseptual, orang lain, dan kepercayaan ingatan.

¹²⁵ Plantinga, 74.

¹²⁶ Alston, 196.

kepercayaan religius. Pengalaman religius juga sekaligus merupakan dasar pembenaran (*ground of justification*) bagi kepercayaan religius subjek penahu.

3.2. Pengalaman

3.2.1. Pengalaman Religius

Pengalaman religius bisa dimengerti dalam pengertian sempit dan pengertian luas.¹²⁷ Dalam pengertian sempit, pengalaman religius dialami S ketika S mengalami pengalaman keilahian secara langsung. Misalnya S membaca Alkitab, terbentuk kepercayaan bahwa Allah sedang berbicara kepadanya secara langsung dan personal. Dalam pengertian luas, pengalaman religius dialami S ketika S mengalami pengalaman keilahian di dalam alam ciptaan. Misalnya S melihat kemegahan langit, terbentuk kepercayaan langit ini diciptakan Allah. Seringkali diskusi mengenai pengalaman religius melupakan tempat yang lazim terjadinya pengalaman religius, yaitu institusi sosial.¹²⁸ Secara umum pengalaman religius terjadi pada subjek penahu di dalam institusi sosial.

Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice (CMP)

Pengalaman akan keilahian yang langsung dan personal, menurut Alston, bisa disebut sebagai pengalaman mistis Kristen (CMP).¹²⁹ Pengalaman mistis ini bisa dilihat sebagai pengalaman *perceptual* yang berperan sebagai pencetus kepercayaan

¹²⁷ Plantinga, 80-81.

¹²⁸ Mark Owen Webb, "Meaning and Social Value in Religious Experience," 319, 321.

Kecuali Alston.

¹²⁹ "CMP takes the Bible, the ecumenical councils of the undivided church, Christian experience through the ages, Christian thought, and more generally the Christian tradition as normative sources of its overrider system." Alston, 193.

(*ground of belief*) religius.¹³⁰ CMP dianggap bisa diandalkan, atau cukup bisa diandalkan, sebagai dasar membenaran.¹³¹ CMP secara langsung membenarkan (*prima facie*, tidak *ultima facie*) subjek penahu dalam memercayai kepercayaan religiusnya.¹³² Sekalipun merupakan pengalaman personal, bukan berarti terbentuknya secara personal.¹³³

Menurut Alston, subjek penahu rasional memegang kepercayaan Kristen karena subjek penahu berada dalam “socially established doxastic practice.”¹³⁴ Alston mengatakan, “a firmly established doxastic practices is rationally engaged in provided it and its output cohere sufficiently with other firmly established doxastic practices and their output.”¹³⁵ Dengan kata lain, menurut Alston, subjek penahu dibenarkan secara rasional dalam memegang kepercayaan Kristen yang terbentuk dalam praktik doxastik sosial sampai terbukti sebaliknya.¹³⁶ Jadi pengalaman religius bukan pengalaman individual, privat, dan tidak dapat diperiksa orang lain, melainkan pengalaman individu di dalam institusi sosial.¹³⁷

3.2.2. Pengalaman Kejahatan

¹³⁰ Ibid., 190. Alston mengembangkan teorinya dari Reid dan Wittgenstein. Detailnya di luar jangkauan tesis ini.

¹³¹ Ibid., 194.

¹³² Ibid.

¹³³ Teori Alston berbeda dari teori kredulitas Richard Swinburne. “Swinburne’s principle applies to experience-belief pairs individually, in isolation, while in my approach a principle of justification that applies to individual beliefs is grounded in a defense of the rationality of socially established practices. . . CMP is rationally engaged in since it is socially established doxastic practice that is not demonstrably unreliable or otherwise disqualified for rational acceptance. . . CMP is reliable, sufficiently reliable to be a source of *prima facie* justification for the beliefs it engenders.” Ibid., 195, 194.

¹³⁴ Alston, 175.

¹³⁵ Alston, 175.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Webb, 319.

Pengalaman kejahatan, menurut Jerome Gellman bisa menjadi pencetus kepercayaan (*ground of belief*) ateisme.¹³⁸ Sebagaimana pengalaman Kristen bisa mencetuskan kepercayaan Kristen, demikian juga pengalaman kejahatan bisa mencetuskan kepercayaan ateisme, menurut Gellman. Meskipun pendapatnya tidak perlu disetujui, ada hal yang penting diperhatikan yaitu lingkup epistemik yang diakibatkan oleh pengalaman kejahatan.

Masalah kejahatan telah lama didiskusikan. Dalam tradisi filsafat Barat, natur kejahatan digolongkan ke dalam dua jenis, yaitu kejahatan natural (*natural evil*) dan kejahatan moral (*moral evil*). Kemudian akhirnya disadari bahwa ada jenis kejahatan lain, kejahatan jenis ketiga, yaitu kejahatan sosial (*social evil*).

Kejahatan Sosial

Tod Poston telah menjelaskan mengenai kejahatan sosial. Menurut Poston, kejahatan sosial adalah “suatu penderitaan yang diakibatkan oleh interaksi banyak individu.”¹³⁹ Berbeda dari kejahatan natural yang diakibatkan kejadian alam, kejahatan sosial dilakukan manusia. Berbeda dari kejahatan moral yang terjadi sebagai penyalahgunaan kewajiban moral individu, kejahatan sosial terjadi sebagai akibat dari interaksi *banyak* individu. Jadi, kejahatan sosial terjadi bukan karena maksud buruk agen-agensya, melainkan karena narasi yang telah diasumsikan. Kejahatan sosial bisa terjadi oleh individu-individu yang bermaksud baik secara kolektif. Ternyata “monster moral” jauh lebih sedikit jumlahnya daripada yang diperkirakan.

¹³⁸ Jerome I. Gellman, “A New Look at the Problem of Evil,” *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* vol. 9 issue 2, 1992.

¹³⁹ Ted Poston, “Social Evil,” dalam *Oxford Studies in Philosophy of Religion* vol. 5 ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2014), 210-222.

Lebih lanjut, Poston menggolongkan kejahatan sosial ke dalam dua jenis berdasarkan niatnya.¹⁴⁰ Jenis pertama, kejahatan sosial sebagai hasil dari niat baik setiap individunya. Jenis kedua, kejahatan sosial terjadi ketika setiap individu bersalah, dan efeknya dimaksimalkan situasi sosial. Jadi agen kejahatan sosial bisa saja, selain tidak sadar akan kejahatannya, juga yang disadarinya adalah bahwa dia (mereka) bermaksud baik. Bukan karena bermaksud jahat, penuh kebencian, melainkan justru karena rasa kebertanggungjawaban mereka.

Hannah Arendt mengatakan bahwa kejahatan berat bisa sangat biasa-biasa saja (*banal*).¹⁴¹ Misalnya dalam Holokaus, para pelaku bukanlah orang sadis, monster, atau psikopat, melainkan orang-orang biasa. Mereka hanya mengerjakan tugasnya dengan bertanggung jawab, bahkan dengan serajin mungkin, bukan karena mereka antisemitis fanatik.¹⁴²

Manusia secara inheren sosial, dan “in an interconnected web of social and cultural relations – a framework of shared languages, behaviors, and conventions that we are conditioned by every single day. This web of social and cultural relations is so all-encompassing in shaping our thought and behavior we are barely conscious of it. It only becomes noticeable when something or someone doesn’t conform to it.”¹⁴³

Kejahatan yang dinormalisasikan menjadi suatu normalitas yang normatif. Demikian kejahatan dilakukan, dilanggengkan, dan dibela. Meskipun Arendt menganalisis tokoh dalam Holokaus, dia berpendapat bahwa normalisasi kejahatan terjadi di mana saja, kapan saja, dan dalam skala apa saja.

¹⁴⁰ Ibid., 228.

¹⁴¹ Bukan berarti semua kejahatan sosial bersifat biasa.

¹⁴² Stephen J. Whitfield, “Hannah Arendt and the Banality of Evil,” *The History Teacher* Vol. 14, no. 4 (Agustus 1981), 469-477, 470-471. <https://doi.org/10.2307/493684>

¹⁴³ Jack Maden, “Hannah Arendt On Standing Up to the Banality of Evil,” *Philosophy Break*, diakses 20 Agustus 2022, <https://philosophybreak.com/articles/hannah-arendt-on-standing-up-to-the-banality-of-evil/>.

Tentu ada kejahatan sosial yang mengerikan, tetapi banyak kejahatan sosial biasa-biasa saja.¹⁴⁴ Sayangnya diskusi kejahatan yang telah ada hanya didasarkan pada asumsi yang individualistik sehingga kurang ada bahasa dan perspektif untuk membahas kejahatan sosial.¹⁴⁵

Jadi kejahatan sosial bisa terjadi sebagai hasil kebertanggungjawaban agen-agensya, orang-orang biasa, yang tidak menyadari perbuatannya sebagai perbuatan jahat. Kejahatan sosial bisa dijadikan norma yang dibela dan dilanggengkan, di mana agen-agensya hanya melakukan apa yang sudah biasa tanpa berpikir, dan seringkali baru diperhatikan ketika ada yang menolak mengikuti praktik yang ada.

3.3. A Proper Response

3.3.1. Teodisi?

Selama tiga abad terakhir orang Kristen merespons masalah kejahatan dengan teodisi. Teodisi tradisional biasanya mengasumsikan kejahatan hanya dalam dua jenis, kejahatan moral dan kejahatan natural. Sayangnya, kejahatan sosial belum diasumsikan dan diperhatikan dalam teodisi tradisional.¹⁴⁶ Bahkan teodisi justru membuat pembenaran bagi kejahatan. Bukannya menyelesaikan masalah kejahatan, praktik teodisi justru menambah masalah kejahatan sehingga harus ditinggalkan.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Philip L. Quinn, "Social Evil: A Response to Adams," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 69, no. 2/3 (March 1993)192. <http://www.jstor.org/stable/4320380>. "I also regard as social evils the institutionalized forms of racism, sexism and, perhaps, speciesism. . . But not all social evils are horrors. An unjust economic system that keeps the worst off in grinding poverty may yet allow the poor lives that are great goods to them on the whole and have overall positive meaning. But such a system is, for all of that, a very great evil. . . slavery would be a terrible evil even if all slave owners were benevolent and all slaves were happy. 193.

¹⁴⁵ Poston, 224.

¹⁴⁶ Ibid., 209, 232.

¹⁴⁷ Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2000), 5

Jadi kejahatan sosial tidak terbahas, dan teodisi yang telah ada justru *do more harm than good*.

3.3.2. Free Will Defense?

Plantinga membuat pembedaan antara teodisi dengan *defense*. Plantinga juga telah menunjukkan bahwa masalah kejahatan bukan *defeater* bagi kepercayaan Kristen.¹⁴⁸ Memang masalah kejahatan memang bukan *defeater* bagi kepercayaan Kristen. Apalagi untuk orang Kristen yang “know little about the suffering and evil our world contains, or don’t have an adequate appreciation of the seriousness of what they do know about.”¹⁴⁹ Sayangnya *free will defense* Plantinga juga tidak mengasumsikan kejahatan sosial.

Pada akhirnya Plantinga melihat masalah kejahatan sebagai masalah “spiritual or pastoral problem.”¹⁵⁰ Itu adalah sikap menyerah dalam membahasnya secara filsafat atau teologi, dan hanya “dealing with living with or through evil rather than trying to understand it intellectually.”¹⁵¹ Menurut D. Z. Phillips, memisahkan masalah intelektual dari pastoral itu tidak tepat. Mungkinkah “living with or through evil” tanpa “trying to understand it intellectually”? Selain tidak mungkin, juga bukankah tidak seharusnya mengingat orang Kristen dipanggil mengasihi Allah dengan segenap pikirannya dan sesamanya seperti dirinya sendiri?

Tidak heran, menurut Poston, masalah kejahatan sosial masih menyulitkan kepercayaan teisme.¹⁵² Bukan hanya bagi teisme, melainkan terutama kepada kepercayaan Kristen, yang memberitakan bahwa Kerajaan Allah telah datang. Secara

¹⁴⁸ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Indiana, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 460.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, 459, 483.

¹⁵¹ Benjamin W. McCraw dan Robert Arp, *The Problem of Evil: New Philosophical Directions* (London: Lexington Books, 2016), 16.

¹⁵² Poston, 221.

lazim, pembentukan kepercayaan Kristen pada subjek penahu terjadi di dalam institusi sosial, misalnya keluarga Kristen atau gereja. Sayangnya, gereja banyak ditinggalkan mereka yang dengan “a deep grasp of justice and an abhorrence for religious institutions that historically justify oppression.”¹⁵³

Bagaimana pengaruh masalah kejahatan, khususnya kejahatan sosial, terhadap kemampuan kognitif subjek penahu?

3.3.3. Epistemologi Reformed

Kejahatan Sosial Merupakan Lingkungan Kognitif

Subjek penahu bisa saja berada dalam kejahatan sosial tanpa disadarinya. Dalam tesis ini, diargumentasikan bahwa masalah kejahatan, khususnya kejahatan sosial, merupakan suatu lingkungan kognitif yang tidak kondusif. Sekalipun Plantinga telah merumuskan lingkungan kognitif sebagai salah satu aspek esensial dalam teori epistemologinya, sayangnya elemen lingkungan kognitif masih terabaikan dalam epistemologi Reformed.¹⁵⁴

Plantinga telah melihat efek noetik dosa dan mengusulkan remedinya, yaitu peranan Roh Kudus, kesaksian Alkitab, dan iman. Plantinga juga telah mengatakan bahwa dosa meliputi kondisi “di dalam dosa,” bukan hanya perbuatan, melainkan suatu keadaan. Namun, Plantinga mengasumsikan keadaan personal dan remedi personal. Padahal dosa juga meliputi keadaan sosial, struktural, dan sistemik.

¹⁵³ Miguel A. De La Torre, *Burying White Privilege* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2019), ch. 1.

¹⁵⁴ Samuel Vincenzo Jonathan dan Albertus Harsawibawa, “Sekularisme, Epistemologi Reformed, dan Liturgi: Menimbang Peran Liturgi dalam Konteks Masyarakat Sekuler,” *Societas Dei Jurnal Agama dan Masyarakat* Vol. 9 No. 1 (April 2022), 11.

Terbaikannya lingkungan epistemik tidak lepas dari kecenderungan epistemologi membahas pengetahuan secara individualistik.¹⁵⁵ Pembentukan kepercayaan (dan pengetahuan) sangat berorientasi individualistik, seolah subjek penahu terisolasi dari lingkungan sosialnya.

Sampai pertengahan abad kedua puluh, barulah mulai ada ketertarikan pada apa yang dinamakan sebagai epistemologi sosial.¹⁵⁶ Salah satu pemikir terbaiknya adalah Alvin Goldman.¹⁵⁷ Menurut Goldman, epistemologi sosial sinambung dengan epistemologi tradisional (individual).¹⁵⁸ Selain sinambung, juga “expansionist,” perluasan analisis pengetahuan dengan melibatkan faktor-faktor sosial.¹⁵⁹ Namun sayangnya aspek “historical-social epistemology/HSE” (lagi-lagi) terabaikan.¹⁶⁰

Jika subjek penahu adalah manusia, dan manusia adalah makhluk sosial, maka manusia dalam mengetahui (dan memercayai) tidak bisa dilepaskan dari kondisi-kondisi sosialnya. Jika kejahatan sosial merupakan masalah lingkungan kognitif, maka remedinya yang terbaik bukan berupa debat logis.

Jadi bagaimana kejahatan sosial sebagai suatu lingkungan kognitif bisa direspons di dalam konteks epistemologi Reformed? Mengingat masalahnya adalah masalah lingkungan kognitif, maka remedinya juga berupa lingkungan kognitif.

Dalam bab berikutnya akan diusulkan lingkungan kognitif yang kondusif, bukan hanya mendukung bagi terbentuk dan terpeliharanya kepercayaan Kristen yang

¹⁵⁵ Fokus individualistik tidak hanya laten dalam epistemologi, tetapi juga dalam Injili.

¹⁵⁶ Thomas Reid telah melihat kesaksian (*testimony*) sebagai *ground of belief* yang memadai. Karl Marx juga telah melihat adanya kondisi-kondisi yang menentukan pengetahuan. Karl Mannheim juga.

¹⁵⁷ Elias Ifeanyi E. Uzoigwe, “An Appraisal of Alvin Goldman’s Social Epistemology,” *Predestinasi* 13, no. 1 (Juni 2020), 18.

¹⁵⁸ Alvin I. Goldman, “Why Social Epistemology is Real Epistemology,” 15, 17, 26.

¹⁵⁹ Amin Mudzakkir, “Epistemologi Sosial Alvin Goldman,” https://www.academia.edu/2046910/Epistemologi_Sosial_Alvin_Goldman (diakses 20 Agustus 2022), 3.

¹⁶⁰ Uzoigwe, 24.

terjamin, melainkan bahkan juga bisa memulihkan kemampuan kognitif subjek penahu yang tengah malfungsi oleh karena kejahatan sosial.